Ks. Alfred WIERZBICKI

TROSKA I ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA CZŁOWIEKA
Refleksje z okazji 20-lecia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II

W swej koncepcji kultury [...] Jan Paweł II pozostaje personalistą. Prawdę poznaje i wiąże się nią w sumieniu zawsze konkretny podmiot ludzki. Skoro prawda jawi się jako najbardziej osobowe i zarazem najbardziej osobiste dobro człowieka, nie może być mowy o gwałcie zadanym rzekomo w imię prawdy.

„NAD BRZEGAMI TEJ WIELKIEJ RZEKI..."

Wizję rzeki zapożyczyłem od Jana Pawła II. Obrazem tym ogarnia on bogactwo Ewangelii w ciągu dwóch tysiącleci chrześcijaństwa i Kościoła. W liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* napisał: „cała historia chrześcijaństwa jawi się nam jako jedna rzeka, do której kierują swe wody liczne dopływy. Rok 2000 każe nam spotkać się w duchu odnowionej wierności i pogłębionej komunii nad brzegami tej wielkiej rzeki: rzeki Objawienia, chrześcijaństwa i Kościoła, płynącej przez dzieje ludzkości, poczynając od wydarzenia, które miało miejsce w Nazarecie, a potem w Betlejem przed dwoma tysiącami lat. Jest to prawdziwie «rzeka», która ze swoimi «dopływami» – według słów Psalmu – «rozwesela miasto Boże» (por. 46[45], 5)"[1].

Przywołany obraz rzeki wyraża uniwersalizm chrześcijaństwa w jego nurcie Kościoła rzymskokatolickiego i koresponduje z wizją, którą Bernini wykuł w marmurze tworząc fontannę Czterech Rzek na Piazza Navona w Rzymie. Cztery wielkie rzeki symbolizują wszystkie strony świata, który odnajduje duchowe centrum w Rzymie. Rzeki, nad którymi rozwijają się różnorodne cywilizacje, niosą wody chrzcielne, a w ich horyzontalny bieg wpisany jest także wymiar pionowy orientujący je ku ich transcendentnemu i transhistorycznemu przeznaczeniu. Bernini stworzył swe arcydzieło w epoce, która wraz z geograficznymi odkryciami nowych lądów już w pewien sposób stanęła wobec wyzwania nowej ewangelizacji. Świat ówczesny poszerzył się i zmienił, ale pozostał stały punkt oparcia, który daje Ewangelia Jezusa Chrystusa. Co więcej, nowość świata zbiega się z uniwersalnym charakterem samej Ewangelii, stanowiącej „pełnię czasu" (por. Ga 4, 4). Dzięki wydarzeniu Jezusa Chrystusa

---

[1] Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, nr 25.

dzieje ludzkie są jak rzeka, która płynąc ku swemu ujściu, już w nim uczestniczy.

Rzym – miasto świętego Piotra. To obecność Piotra sprawia, że misja Miasta jest prawdziwie uniwersalna. „R o m a; to odwróć – A m o r ci odpowie!”[2] Tak imię Rzymu czytał po poetycku Cyprian Norwid, medytując w duchu wiary nad ukrytym sensem naszej cywilizacji. Trudno nie mieć w pamięci pytania Jezusa skierowanego do Piotra: „Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie więcej aniżeli ci?” (J 21, 15). Jedyne w swym rodzaju wezwanie, jakie usłyszał Piotr i jakie słyszy każdy jego następca, wiąże się z odpowiedzialnością polegającą na tym, aby poprzez większą miłość Chrystusa doprowadzić braci i siostry do prawdziwej ojczyzny wszystkich ludzi. Cyprian Norwid dopowiada swą myśl w wierszu *Moja Ojczyzna.*

Naród mię żaden nie zbawił ni stworzył;
Wieczność pamiętam przed wiekiem:
Klucz Dawidowy usta mi otworzył,
Rzym nazwał człekiem[3].

W tym krótkim szkicu nie będę zajmować się w sposób wyczerpujący rozważaniami historiozoficznymi. Kilka poetyckich odniesień wystarczy, aby zdać sobie sprawę, czym jest w istocie Rzym dla dziejów chrześcijaństwa i dla dziejów całej ludzkości. Wizje poetyckie mają to do siebie, że intuicyjnie ujmują istotę rzeczy i wyrażają ją za pomocą widzialnego konkretu. Norwid utożsamił posłannictwo Rzymu, czyli Piotra, ze sprawą człowieczeństwa. Trudno o bardziej uniwersalne zadanie w dziejach całej ludzkości[4]. Rzym jest nie tylko miejscem geograficznym i kulturowym, ale dzięki Piotrowi otrzymał on wyjątkowy status duchowy i dlatego trafnie – znowu w poetyckim skrócie – Francesco Petrarca utożsamia Rzym z osobą Piotra. „Tam Rzym, gdzie Piotr!”[5] – brzmiała odpowiedź poety wobec niejasności związanych z faktem awiniońskiej niewoli papieży.

„Roma aeterna” – określenie to można rozumieć po norwidowsku. Wieczność Rzymu to trwanie poprzez stulecia sprawy człowieka i pełnia miłości objawionej przez Ewangelię Jezusa Chrystusa.

Jednocześnie trzeba pamiętać, że wieczność sprawy Rzymu – utożsamionej ze sprawą człowieka – zanurzona jest w czasie. Dopiero co przywołaliśmy

[2] C. K. N o r w i d, *Promethidion*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 3, Warszawa 1971, s. 443.

[3] T e n ż e, *Moja Ojczyzna*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, s. 336.

[4] Jak bardzo świadomość „wiecznego powołania” Rzymu chrześcijańskiego zbiega się z upadkiem jego doczesnej potęgi wypracowanej przez Imperium Romanum pokazuje praca Cz. S. Bartnika *Nadzieje upadającego Rzymu*, Warszawa 1982.

[5] Cytuję za: H. Urs von B a l t h a s a r, *Der Antirömische Affekt. Wie lässt sich Papstum in der Gesamtkirche integrieren*, Einsiedeln 1988, s. 286.

obraz rzeki czasu, w której płynie historia chrześcijaństwa. Hans Urs von Balthasar w swym teologicznym studium „antyrzymskiej niechęci" zwraca uwagę na dwa zasadnicze błędy patrzenia na Kościół, które nie respektują logiki inkarnacji. Jeden z nich to historyzm dostrzegający w Kościele wyłącznie moment świecki, czysto ludzki i czysto doczesny, a drugi to spirytualizm oddzielający historyczną „strukturę" od jej ducha. Obydwa stanowiska wynikają z ideologizacji myślenia o Kościele; ich wspólną konsekwencją jest, jak mówi von Balthasar, „dezinkarnacja" niwecząca sens faktu wcielenia. Natomiast propozycja von Balthasara teologicznej analizy kryzysu autorytetu w Kościele polega na integracji aspektu socjologiczno-psychologicznego z aspektem boskiej tajemnicy Kościoła. „Ponieważ napięcia w Kościele – pisze szwajcarski teolog – są widzialne, jak widzialnym był Jezus Chrystus, mają one naturalnie psychologiczną i socjologiczną zewnętrzną stronę, której w żaden sposób nie należy nie doceniać, gdyż nigdy nie potrafimy adekwatnie oddzielić Kościoła widzialnego od niewidzialnego. Mimo to Kościół jest przede wszystkim tajemnicą (tak jak Jezus jest najpierw, a nie dopiero w konsekwencji, Jednorodzonym Synem Bożym), a jako tajemnica jest on Ciałem Chrystusa i Jego Oblubienicą. I tylko jako tajemnica staje się on Ludem Bożym w widzialnej socjologiczno-psychologicznej rzeczywistości"[6]. Aby nie rozminąć się z teologiczną prawdą inkarnacji, należy unikać ideologizacji pojęcia „Roma aeterna", natomiast odniesienie tego pojęcia do tajemnicy Kościoła i do tajemnicy posługi Piotrowej w Kościele pozwala odsłonić jego teologiczne i zarazem humanistyczne znaczenie.

Epoka sekularyzacji, która zaczęła się od oświeceniowego projektu humanistycznej cywilizacji, propagowanej jako alternatywa dla chrześcijaństwa, doprowadziła do zagubienia tożsamości człowieka oraz wstrząsnęła głęboko tożsamością Kościoła. Sejsmografu rejestrującego te wstrząsy trzeba szukać w poezji, skoro – jak powiada F. Hölderlin – człowiek żyje poetycko na tej ziemi, a jego duchową kondycję wyraża poezja. Poetą, który zanotował najbardziej niebezpieczne drgania epoki sekularyzacji, jest bez wątpienia Thomas Stearns Eliot.

> Jałowy i pusty. Jałowy i pusty. Ciemność na twarzy przepaści.
> Czy Kościół zdradził ludzkość, czy ludzkość zdradziła Kościół?
> Skoro Kościół nie jest już poważany, ani ma przeciwników, a ludzie zapomnieli
> Wszystkich bogów, poza Lichwą, Siłą i Żądzą[7].

W momencie, w którym rozchodzą się drogi Kościoła i ludzkości, następuje obopólna zdrada. Czy Kościół zdradził ludzkość, czy ludzkość zdradziła Koś-

---

[6] T e n ż e, dz. cyt., s. 23. (Tłum. cytatu ks. A. Wierzbicki.)

[7] Th. S. E l i o t, *Chóry z „Opoki"*, tłum. M. Sprusiński, w: tenże, *Poezje*, Kraków 1978, s. 171.

ciół? Poeta nie rozstrzyga tego pytania, ale diagnozuje stan kryzysu. Obraz przepaści z ciemnością na twarzy oddaje katastrofalny stan ludzkiego ducha po „śmierci Boga" i po „śmierci człowieka". Chociaż metafizycznie „śmierć Boga" jest absurdem, to faktycznie jest ona możliwa w obszarze kultury i objawia się zagubieniem tożsamości człowieka. Ciemność przepaści, o której mówi poeta, wiąże się z utratą przez ludzi zdolności do samopoznania i samoodkrycia. Lichwa, siła i żądza nie potrzebują żadnego teoretycznego uzasadnienia, gdyż mają one swą immanentną logikę, obcą prawdzie o człowieku. Śmierć metafizyki pociąga za sobą nieuchronnie śmierć etyki. Jeśli człowiek przestaje być traktowany jako istota zasługująca na szczególną uwagę, nie może on już sam kierować swoim życiem, ale staje się przedmiotem oddziaływania różnorodnych sił, nie tylko naturalnych, ale będących również jego wytworem.

*

Jest popołudnie 16 października 1978 roku, kiedy Kościół i świat dowiadują się o wyborze nowego papieża. Jest nim Karol Kardynał Wojtyła z Krakowa, pierwszy Papież Słowianin – Papież Polak. Ktoś nagle odnajduje zapomniany wiersz romantycznego polskiego poety z prorocką wizją: „Oto idzie papież słowiański. Ludowy brat". Nie to jest istotne, że wiersz Juliusza Słowackiego został napisany 130 lat wcześniej, zanim pojawił się Papież Słowianin, naszą uwagę powinno raczej przykuć nazwanie papieża „ludowym bratem". Albowiem siła tego wiersza polega na uchwyceniu w niesłychanej poetyckiej kondensacji zarówno momentu dziejowego przejawiającego się w ostrym napięciu pomiędzy ludem a Kościołem, jak i w odczytaniu roli Piotra stanowiącego pomost, dzięki któremu Kościół integruje duchowo całą ludzkość.

Nie można w tym zarysie niejako „poetyckiej fenomenologii" papiestwa nie przywołać jeszcze cyklu wierszy pt. *Kościół*, napisanego przez Karola Wojtyłę w Bazylice św. Piotra podczas Soboru. Są to chyba jedyne w całej historii poezji wiersze napisane faktycznie przy grobie św. Piotra.

To Ty, Piotrze. Chcesz być tutaj Posadzką, by po Tobie przechodzili
(idąc przed siebie, nie wiadomo, dokąd), by szli tam, gdzie prowadzisz ich stopy,
by łączyły się w jedno przestrzenie poprzez wzrok, który pomaga urodzić myśl.
Chcesz być Tym, który służy stopom – jak skała raciczkom owiec:
Skała jest także posadzką gigantycznej świątyni. Pastwiskiem jest krzyż.

(*Posadzka*)[8]

[8] K. W o j t y ł a, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 63.

Młody biskup, który przyjechał na Sobór, zapewne nie przeczuwał, że kilkanaście lat potem sam zostanie „Piotrem – Posadzką gigantycznej świątyni", którą jest Kościół Jezusa Chrystusa. To, co uderza w wierszu biskupa poety, to dynamiczne wyobrażenie Kościoła jako budowli w ruchu spowodowanym tysiącami, milionami stóp idących ku swemu przeznaczeniu. Stabilność tej budowli – zaiste płynącej jak rzeka – zapewnia podłoże ze skały. Misja Piotra polega na trosce i odpowiedzialności za człowieka w drodze. W jakiś sposób Eliotowska wizja przepaści towarzyszy również Poecie Soboru, ale jego wizja nie ma w sobie nic z katastrofizmu. Jest ona mądrością krzyża. Przepaść, obecna w doświadczeniu naszego człowieczeństwa jako przestrzeń wolności, staje się drogą ocalenia, albowiem poprzez akt wiary w Jezusa Chrystusa to, co absolutne w człowieku, spotyka się z tym, co ludzkie w Bogu. Przepaść bynajmniej nie zostaje zniwelowana, ale zostaje przeobrażona. Humanizm Wojtyły poety jest humanizmem chrystocentrycznym, a wiersze z okresu Soboru można odczytywać jako proroczą zapowiedź na wskroś humanistycznego charakteru pontyfikatu Jana Pawła II. W wierszu noszącym właśnie tytuł *Przepaść* pojawia się obraz łodzi Piotrowej, która przepływa poprzez obszary ludzkich wnętrz, aby przeobrazić je w Chrystusie.

I nie ma w tym wielkim ruchu niczego, co mógłbyś ominąć,
promieniem otwartych oczu jakby piórem pisząc swój znak.
Kiedy umysł nie dźwiga przepaści,
nie sądź, że już się zamknęła.
Chociaż odblask oczu twych nie sięga, przecież Łódź na barki się wspina:
wraz z nią Przepaść przyobleka się w ciało, aby przez to
w każdym człowieku stanowić Fakt.

(*Przepaść*)[9]

*

Posłużenie się kluczem, którego dostarcza teologiczna lektura tekstów poetyckich Karola Wojtyły, pozwala zobaczyć, jak bardzo węzłową w posłudze Piotra jest sama kwestia ludzka. Nie może więc dziwić to, że stała się ona centralnym wątkiem w nauczaniu Jana Pawła II już od pierwszych dni jego pontyfikatu. W homilii z dnia inauguracji pontyfikatu usłyszeliśmy – my, ludzie małej wiary – Piotrowe wezwanie: „nie lękajcie się!" Nowo wybrany Ojciec Święty swoją nadzieję budował na tej znajomości człowieka, którą przynosi objawienie Jezusa Chrystusa. Zwracał się do współczesnego świata w duchu soborowej Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*: „otwórzcie

[9] Tamże, s. 62.

granice państw, ustrojów ekonomicznych i politycznych, szerokich dziedzin kultury, cywilizacji, rozwoju. Nie lękajcie się! Chrystus wie, «co jest w człowieku». Tylko On to wie! Dzisiaj tak często człowiek nie wie, co nosi w sobie, w głębi swojej duszy, swego serca. Tak często jest niepewny sensu swego życia na tej ziemi. Tak często opanowuje go zwątpienie, które przechodzi w rozpacz. Pozwólcie [...] Chrystusowi mówić do człowieka"[10]. W słowach tych zawiera się już program nowej ewangelizacji biorącej pod uwagę zarówno duchowe „odmłodzenie" Kościoła, jakiego dokonał Sobór poprzez jaśniejsze ukazanie jego misji, a co potem Jan Paweł II ujmie syntetycznie stwierdzeniem encykliki *Redemptor hominis*: „podstawową drogą Kościoła jest człowiek" – jak i oczekiwanie świata w epoce kulturowego chaosu na odsłonięcie prawdy o człowieku w taki sposób, że „kłopot z istnieniem", jak trafnie ludzką kondycję egzystencjalną nazwał H. Elzenberg, nie zostanie zlekceważony ani pomniejszony jako problem wyjątkowej, również z pastoralnego punktu widzenia, rangi.

Trzeba widzieć w pontyfikacie Jana Pawła II kontynuację i rozwój zasadniczego przesłania Soboru Watykańskiego II. Nie powinno ujść naszej uwagi, że autor studium *Osoba i czyn* opatrzył swą filozoficzną pracę o człowieku bardzo znamiennym mottem z dokumentów Soboru. „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej"[11]. Z perspektywy dwudziestu lat obecnego pontyfikatu możemy dostrzec jeszcze wyraźniej, jak dalece daje się on zrozumieć jedynie za pomocą kategorii personalistycznych. Zwłaszcza dwie z nich zdają się mieć podstawowe znaczenie: 1. ujęcie człowieka jako obrazu Boga (imago Dei) i 2. identyfikacja osoby ludzkiej jako istoty zdolnej do poznania prawdy (homo capax veri), przez co staje się zdolna do kierowania swym losem i do spotkania z Bogiem w komunii osób (ipsi sibi providens, homo capax Dei). Dalsza część refleksji podjętych z okazji dwudziestej rocznicy pontyfikatu Jana Pawła II będzie próbą skupienia się na tych właśnie dwu personalistycznych kategoriach myśli Jana Pawła II, kluczowych w mym przekonaniu również dla zrozumienia „logiki", którą Opatrzność posłużyła się do pokierowania naszą współczesną historią u progu trzeciego tysiąclecia „sprawy Jezusa Chrystusa" (por. Dz 10, 38).

[10] J a n P a w e ł II, *„Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi"*, Homilia wygłoszona na inauguracji pontyfikatu 22 X 1978, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1, 1978, Poznań-Warszawa 1987, s. 15.

[11] Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 76. Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 51.

CZŁOWIEK IMAGO DEI

Nowość antropologii Jana Pawła zbiega się z przywróceniem przez niego współczesnej świadomości tradycyjnego chrześcijańskiego wątku homo imago Dei w postaci rozwiniętej doktryny filozoficzno-teologicznej. Obecność tej prawdy u podstaw antropologii pozwala na podjęcie płodnego dialogu ze współczesnością, w której ideowy klimat wpisany został rozdźwięk pomiędzy racjonalistycznym naturalizmem a fideistycznym superspirytualizmem. Staje się możliwe przezwyciężenie ostrego kryzysu intelektualnego, którego konsekwencje praktyczne prowadzą wręcz do katastrofy antropologicznej. W trakcie swego już dwudziestoletniego nauczania apostolskiego, szczególnie intensywnego w pierwszej fazie pontyfikatu, Jan Paweł II dokonuje hermeneutycznego rozwinięcia myśli Soboru o objawieniu człowieka człowiekowi przez Jezusa Chrystusa[12]. Prymat momentu religijnego w Jana Pawła II wizji człowieka stanowi klucz do rozwiązania kwestii człowieka, biorąc pod uwagę niewystarczalność laickiego rozumienia człowieka i jego dziejów w obliczu alienacji spowodowanej przez różne typy cywilizacji budowanej na założeniach ateistycznych[13].

Kim jest człowiek? To pytanie zostaje postawione z wnętrza doświadczenia tego, co ludzkie w człowieku. Niezmiernie głęboko poruszają czytelnika zdania z *Redemptor hominis*, odwołujące się do prawdy ludzkiego serca. „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel, jak to zostało powiedziane już, «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi». To jest ów – jeśli tak wolno się wyrazić – ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa"[14].

Sądzę, że najbardziej wymowny komentarz do przytoczonych słów programowej encykliki pontyfikatu Jana Pawła II mogłyby stanowić *Wyznania* św. Augustyna. Są one bowiem zapisem indywidualnych „dziejów duszy" o uniwer-

[12] Por. *Gaudium et spes*, nr 22.

[13] Warto tu przywołać komentarz Augusto Del Noce do encykliki *Redemptor hominis*: „Żadna z interpretacji «laickich» świata wpółczesnego nie daje się utrzymać: bądź co najmniej jest niewystarczająca, bądź lepiej powiedziawszy świat współczesny pozwala nam doświadczyć, że w ostatecznej analizie sens historii jest religijny". *Imago Dei*, „L'Osservatore Romano" 23 III 1979. (Tłum. ks. A. Wierzbicki.) Del Noce nie mógł nie witać z niezmierną radością antropologicznej nowości encykliki *Redemptor hominis*, zważywszy, że potwierdza ona jego własny punkt patrzenia na współczesność i jej krytyczny osąd, wypracowany poprzez filozoficzne studium antropologicznego błędu, na którym oparł się iluministyczny projekt cywilizacji ateistycznej. Zob. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1990.

[14] Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 10.

salnej doniosłości. Ich kulminacją jest wyznanie żalu: „Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna, a tak nowa, późno Cię umiłowałem. W głębi duszy byłaś, a ja się błąkałem po bezdrożach i tam Cię szukałem, biegnąc bezładnie ku rzeczom, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą"[15]. Mamy tu do czynienia z faktem alienacji. Mimo że Augustyn nie zna tego pojęcia, w przejmujący sposób daje wyraz doświadczeniu jakiegoś „nie-ja" w najskrytszej głębi ludzkiego „ja". Penetrując doświadczenie wewnętrznego, wsobnego i świadomego sposobu bytowania człowieka, czyniącego zeń istotę odmienną od pozostałych istot w świecie naturalnym, Augustyn odkrywa radykalną ludzką alienację manifestującą się doświadczeniem „niespokojnego serca", które także w stanie wyobcowania i upadku pozostaje zorientowane ku Bogu jako osobowej Miłości. Teologia Augustyna rozwija się bowiem jako przedłużenie antropologii, która stawia problem nadprzyrodzonego ukierunkowania ludzkiej świadomości. Przynależność człowieka do Boga ma charakter ontyczny; więź ta objawia się w świadomości przeżyciem absurdu, a nawet frustracji i zniechęcenia w przypadku, kiedy nie zostaje skonkretyzowana i spełniona jako osobowa więź religijna. *Wyznania* Augustyna stanowią nie tylko opowieść o dziejach grzechu i nawrócenia pewnej ludzkiej jednostki, ale są one diagnozą stanu cywilizacji, która ignoruje egzystencjalną prawdę o człowieku jako istocie stworzonej na obraz Stwórcy. Czy trzeba dodawać, że w naszej epoce, w której materializm i ateizm przybrały niespotykane wcześniej rozmiary, doświadczenie Augustyna nabiera szczególnej aktualności? Ateistyczna i materialistyczna cywilizacja odsłania swe ukryte antyludzkie oblicze, jej faktyczny antyhumanizm przesądza bowiem o tym, że zakwestionowaniu ulega również myślenie o człowieku jako o wartości absolutnej. Augustyn, już w tym momencie, kiedy jeszcze nie odnajduje miłującego go Boga i nie zna jeszcze prawdy o odkupieniu, rozpoznaje w swej świadomości zorientowanie swej istoty ku nieskończoności. Po śmierci przyjaciela, jak opowiada w IV księdze *Wyznań*, już wie, że żaden z bytów przygodnych, nawet osobowych, równych mu godnością, nie może zastąpić Boga. Wybór istoty przygodnej zamiast Boga prowadzi do zagubienia prawdziwej ludzkiej tożsamości, dlatego powie: „stałem się sam dla siebie problemem"[16], co w wersji oryginalnej brzmi jeszcze ostrzej: „et factus sum mihi magna quaestio".

Znaczenie *Wyznań* św. Augustyna polega przede wszystkim na tym, że dostarczają one fenomenologicznego opisu faktu ontycznej religijności człowieka, faktu, dla którego niesprzecznym, metafizycznym, a jeszcze pełniej teologicznym wyjaśnieniem jest odsłonięcie w nim ukrytego obrazu Boga. Mamy tu już w całej swej dojrzałej postaci tematykę Deus absconditus oraz homo absconditus. Sprzężenie tej problematyki w jeden problem jako problem człowie-

---

[15] Św. A u g u s t y n, *Wyznania*, X, 27, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 197.
[16] T a m ż e, IV, 4, s. 54.

ka – który Jan Paweł II odczytuje jako problem miłości – sprawia, że zarówno filozofia *Wyznań* św. Augustyna, jak i filozofia *Redemptor hominis* Jana Pawła II są „filozofiami adwentu", wedle określenia ks. Tadeusza Stycznia[17]. To znaczy, że prawda Ewangelii rzuca nowe światło na ludzką kondycję, ukazując fakt Boga-Człowieka w taki sposób, że człowiek pełniej odkrywa, kim jest i dlaczego jest osobą. Objawienie bynajmniej nie uchyla metafizyki, ale poszerza jej granice o niedostępny jej samej wymiar nadprzyrodzony. Od poznania „niepokoju serca" nie ma przejścia do Ewangelii, ale Ewangelia dlatego właśnie jest dobrą nowiną, ponieważ dostarcza nadprzyrodzonego światła objawionego w działaniu wcielonego Boga, abyśmy mogli poznać, kim naprawdę jesteśmy i dlaczego „nasze serce pozostaje niespokojne, dopóki nie spocznie w Bogu"[18]. Ludzki i boski wymiar tajemnicy odkupienia przenikają się nawzajem i poniekąd wzajemnie się tłumaczą. Istotne jest, także z uwagi na wyzwanie nowej ewangelizacji, wobec której Kościół stanął u progu trzeciego tysiąclecia, aby widzieć, jak bardzo Ewangelia Jezusa jest odpowiedzią na problem człowieka. Zadaniem filozofii jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o sens bytu – a ponieważ byt w sposób wyjątkowo czytelny manifestuje się w człowieku, zadanie to pokrywa się z podjęciem wysiłku zrozumienia tego, co boskie w człowieku. Z tej racji filozofia stanowi niewątpliwie przygotowanie dla Ewangelii.

Droga Augustyna, na której poszukuje on i odnajduje Boga, jest doświadczeniem negatywnym; to, co najbardziej ludzkie, nie znajduje adekwatnego wyjaśnienia w świecie czysto naturalnym. Istnieje jednak, korespondująca z Augustyńską drogą negatywną, również pozytywna droga dojścia do tego, co boskie w człowieku, znana z doświadczenia mistycznego. Trzeba przypomnieć rolę, jaką w formowaniu się myśli Karola Wojtyły odegrało studium dzieł św. Jana od Krzyża. Tak się składa, że dwudziesta rocznica pontyfikatu Jana Pawła II pokrywa się z pięćdziesiątą rocznicą doktoratu ks. Karola Wojtyły uzyskanego na rzymskim Uniwersytecie Angelicum w 1948 r., a poświęconego zagadnieniu wiary w dziełach św. Jana od Krzyża[19]. I nie tylko chronologiczna zbieżność obydwu rocznic zasługuje na przypomnienie, ale należy również dostrzegać trwałość „lekcji humanizmu" św. Jana od Krzyża w dojrzałej humanistycznej myśli Jana Pawła II. Szczególnie warto tutaj odwołać się do syntetycznego artykułu Karola Wojtyły *O humanizmie św. Jana od Krzyża*[20], w którym autor akcentuje doświadczalny charakter sfery nadprzyrodzonej w człowieku. Przed-

---

[17] Por. T. S t y c z e ń SDS, *Dlaczego Bóg Chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, „Ethos" 11(1998) nr 41-42, s. 31-60.

[18] Św. A u g u s t y n, dz. cyt., I, 1.

[19] K. W o j t y ł a, *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce*, Roma 1948. Zob. t e n ż e, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, tłum. o. Leonard od Męki Pańskiej OCD, Kraków 1990.

[20] K. W o j t y ł a, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 387-401.

stawiając istotę humanizmu hiszpańskiego mistyka Wojtyła dochodzi do następującej konkluzji: „sfera nadprzyrodzona w człowieku ukazuje się jako fakt podmiotowy, a równocześnie ponad-psychologiczny. U św. Jana od Krzyża przekonują nas o tym nie rozumowania, wychodzące z abstrakcyjnego ujęcia człowieka i jego natury, ale sam konkret pulsujący przejawami nadprzyrodzonego życia w jego doświadczalnym i na zrębie doświadczenia uświadomionym przebiegu"[21]. Doniosłość dzieł św. Jana od Krzyża polega na tym, że w sposób fenomenologiczny, stojąc na gruncie doświadczenia, odsłania on tajemnicę człowieka, która ma swe korzenie w jeszcze większej tajemnicy Boga. Albowiem doświadczenie wiary i towarzyszące mu mistyczne doświadczenie „nocy" z jej emocjonalną pustką odsłania osobę ludzką jako podmiot nie poddający się obiektywizacji, który spełnia się dopiero w międzyosobowej miłości poprzez transformację w komunii z osobowym Bogiem. Kluczem zatem do zrozumienia humanizmu św. Jana od Krzyża staje się koncepcja człowieka jako obrazu Bożego, spełniająca warunek realizmu w podejściu do człowieka, który doświadcza siebie jako istoty rozpiętej pomiędzy skończonością a nieskończonością[22].

Linia, która przebiega pomiędzy antropologią św. Jana od Krzyża a antropologią papieża Jana Pawła II, domaga się faktycznie pogłębionego studium, przekraczającego znacznie ramy tego szkicu, ale już tu należy zauważyć, że jest to linia alternatywna w stosunku do projektu nowoczesności, zwanej też moderną, która budowała wizję ludzkiego świata na założeniu jego ontycznej samowystarczalności i na negacji ludzkiej grzeszności, co z kolei doprowadziło do przyznania człowiekowi prerogatyw soteriologicznych. „Racjonalizm oświeceniowy – mówi Jan Paweł II w rozmowach z Vittorio Messorim – wyłączył prawdziwego Boga, a w szczególności Boga Odkupiciela, poza nawias. Co to oznaczało? Oznaczało to, że człowiek powinien żyć, kierując się tylko własnym rozumem, tak jakby Bóg nie istniał"[23]. Ateizm epoki nowożytnej, jak pokazują H. de Lubac, C. Fabro, E. Gilson i w sposób najbardziej wyartykułowany A. Del Noce, nie jest ateizmem teoretycznym wynikającym z ustaleń poznawczych, ale jest ateizmem praktycznym, przejawiającym się jako opcja na rzecz świata bez Boga[24]. Zapomnienie, czy jak mówi Ojciec Święty w cytowanym wyżej fragmencie: „wzięcie w nawias" prawdy o obrazie Boga w człowieku, spowodowało również zapomnienie o godności człowieka jako osoby, czyli istoty nieredukowalnej do świata rzeczy. W miejsce człowieka religijnego pojawił się homo faber, rewolucjonista oraz esteta nihilista i w końcu konsument. Wszystkie te typy ludzkiej egzystencji łączy zamiana

[21] Tamże, s. 397.

[22] Zob. R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1996, s. 84-86.

[23] J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 56n.

[24] Zob. H. de L u b a c, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1983 (wyd. poprawione z 1950 r.); C. F a b r o, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1969; E. G i l s o n, *Trudny ateizm*, tłum. P. Murzański, w: tenże, *Bóg i ateizm*, Kraków 1996; D e l N o c e, *Il problema dell'ateismo*.

wertykalnej perspektywy ludzkiego spełnienia na perspektywę horyzontalną. Po zagubieniu zmysłu religijnego wyłącznym terenem ludzkiego spełnienia pozostaje historia. Całkowite zwrócenie się człowieka do świata nie pozostaje jednak bez konsekwencji dla świata i dla samego podmiotu; świat i człowiek zostają poddani absolutnemu władaniu człowieka, czy to w wymiarze indywidualnym, czy kolektywnym. Wolność ludzka pojęta autonomicznie jako wolność kreatywna, czyli stwórcza w sensie boskim, prowadzi do negacji tak obiektywnej struktury świata, jak i do negacji aksjologicznej struktury podmiotu ludzkiego. Transcendowanie ku nieskończoności wyłącznie w wymiarze poziomym nie może nie prowadzić, zgodnie z prawdą ludzkiego serca dążącego ku Osobowej Nieskończoności, do rozbicia podmiotu wówczas, kiedy napotyka on w swoich własnych projektach iluzję nieskończoności. Postmodernizm – trzeba to podkreślić – trafnie demaskuje iluzję tak zwanych wielkich narracji, polegającą na dążeniu do absolutu w granicach skończoności, z drugiej jednak strony tak samo jak moderna ignoruje on fakt zmysłu religijnego, nie uznając go za oryginalne datum antropologiczne, co sprawia, że człowiek nie potrafi już odczytać żadnej hierarchii ważności realnego świata, a w związku z tym wolność ludzka, warunkująca obecność człowieka w historii, nie posiada żadnego transcendentnego znaczenia.

Uwyraźnienie natomiast momentu religijnego w człowieku przez Jana Pawła II czyni z człowieka protagonistę historii ukierunkowanej ku jej transcendentnemu znaczeniu i zarazem ukierunkowuje człowieka, jako podmiot swych dziejów, ku jego transcendentnemu osobowemu przeznaczeniu. „U człowieka religijnego – pisze Rocco Buttiglione – transcendowanie tego, co skończone, nie jest nigdy aktem jego zanegowania, unicestwienia czy destrukcji, próbą naruszenia jego własnych praw. Owszem, transcendowanie prowadzi człowieka w stronę tego, co wyższe, w stronę Boga, i zarazem w stronę tajemniczej głębi wnętrza samego człowieka”[25]. Trzeba nawet powiedzieć, że uznanie człowieka za istotę religijną i oświetlenie tajemnicy jego religijności światłem Ewangelii przywraca człowieka zarówno światu, jak i samemu człowiekowi. Porzuca on bowiem ten rodzaj ontycznego osamotnienia, na jakie skazywał go nowożytny racjonalizm odmawiający wierze religijnej, będącej nosicielem prawdy o odkupieniu przez Miłość, jakiegokolwiek znaczenia dla zrozumienia losu i działalności człowieka w świecie. To, co jawi się jako zaiste epokowe dokonanie Jana Pawła II, polega na podjęciu dzieła ponownej syntezy ludzkiej wolności i religijności. Mamy tu do czynienia z nawiązaniem do obecnej w teologicznej refleksji Wschodu idei theosis, rozwiniętej zwłaszcza w pismach Maksyma Wyznawcy[26], ale koncepcja ta zostaje twórczo podjęta w nowym kontekście dzie-

---

[25] R. Buttiglione, *Problem wyzwolenia. Punkt widzenia katolika,* tłum. ks. T. Styczeń, w: *Problem wyzwolenia człowieka,* red. ks. T. Styczeń, ks. M. Radwan, Rzym 1987, s. 256.

[26] Zob. M. A. Krąpiec, *„Cywilizacja miłości" spełnieniem osoby,* w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś, Adamie?",* red. T. Styczeń SDS, Lublin 1987, s. 233-

jowym, jaki zaistniał w związku z budowaniem cywilizacji ludzkiej w oparciu o założenia ateistyczne wynikające z zakwestionowania faktu naturalnego ukierunkowania ludzkiej świadomości ku Bogu. Nieudane z konieczności próby osiągnięcia zbawienia w porządku doczesnym i świeckim, spośród których najbardziej radykalną negację prawdy o człowieku przedstawiają marksizm i społeczeństwo konsumpcyjne (niedialektyczna i nierewolucyjna wersja materializmu historycznego), nie mogą nie skłaniać do postawienia na nowo pytania o religijny sens ludzkiej wolności jako dążenia ludzkiego podmiotu do spotkania się z Miłością Absolutną w komunii osób. Skłania to do postawienia pytania: alienacja czy przebóstwienie w Chrystusie (theosis)?

Jana Pawła II odpowiedź na to pytanie brzmi na wskroś pozytywnie. Podjęty już w encyklice *Redemptor hominis* temat alienacji znajduje znaczące rozwinięcie w encyklice *Centesimus annus* w odniesieniu do współczesnej kwestii społecznej po roku 1989, a zatem w historycznym momencie związanym z upadkiem marksizmu i jego pretensji do kierowania historią ludzkości. Alienacja, na co zwracał uwagę K. Wojtyła w swej myśli antropologicznej już w okresie poprzedzającym pontyfikat, jest zaprzeczeniem uczestnictwa i polega na wyobcowaniu człowieka ze wspólnoty[27]. U korzeni zjawiska alienacji tkwi bowiem zerwanie przez jednostkę więzi z innymi i z Bogiem jako ostatecznym celem człowieka. W *Centesimus annus* alienacja została określona jako odwrócenie relacji środków i celów w taki sposób, że człowiek pozostaje tak dalece zamknięty w sobie, że nie chce wyjść poza samego siebie i dlatego pozostaje niezdolny do spełnienia się poprzez bezinteresowny dar z siebie. Sprawia to, że wszystko, co jest człowiekowi dostępne, łącznie z innymi podmiotami ludzkimi, ma jedynie charakter środka. „Posłuszeństwo prawdzie o Bogu i człowieku – pisze Autor encykliki – jest pierwszym warunkiem wolności, pozwala człowiekowi uporządkować własne potrzeby, własne pragnienia i sposoby ich zaspokajania według właściwej hierarchii, tak by posiadanie rzeczy pomagało mu wzrastać”[28]. Tak więc fakt alienacji, uświadamiający samookaleczenie człowieka i frustrację wobec niemożliwości spełnienia się poza miłością, skłania w sposób szczególnie ostry do postawienia pytania o relację wolności do prawdy. Kwestię tę należy uznać za drugi – obok prob-

236. Autor określa stanowisko Jana Pawła II mianem syntezy personalizmu Wschodu i Zachodu z racji na kontynuowanie i rozwinięcie koncepcji człowieka jako imago Dei. Naturalne zwrócenie się człowieka do Boga spotyka się z przebóstwiającym działaniem samego Boga w człowieku.

[27] Zob. K. W o j t y ł a, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 447-461.

[28] J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 41. Zob. komentarz dotyczący problemu alienacji w myśli K. Wojtyły – Jana Pawła II: A. S z o s t e k MIC, *Alienacja: problem wciąż aktualny*, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. ks. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 293-308.

lemu człowieka jako problemu miłości – podstawowy filar antropologicznej myśli Jana Pawła II.

W tym miejscu należy jeszcze przypomnieć, że odsłanianie przez Jana Pawła II obrazu Boga w człowieku ma doniosłe implikacje dla personalistycznego rozumienia tak zwanych „rzeczywistości ziemskich", zwłaszcza rodziny i pracy. W odniesieniu do Objawienia człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie mówi on o Ewangelii rodziny i Ewangelii pracy[29]. Wspólnotowy sens pracy, a także spełnianie się człowieka w miłości małżeńskiej i rodzinnej nie ogranicza się do wymiaru transcendencji poziomej, ale dzięki wcieleniu Syna Bożego posiada również właściwy sobie wymiar transcendencji pionowej, otwierającej skończoność ludzkiej egzystencji na nieskończoność Boga. Autonomia rzeczywistości ziemskich i wpisana w nią aksjologia nie stoją więc w sprzeczności z religijną wizją człowieka, ale znajdują w niej silniejsze ontycznie zakorzenienie. Najkrócej trzeba powiedzieć, że przesłanie pontyfikatu Jana Pawła II do współczesnego świata koncentruje się na wielorakim i wieloaspektowym odsłanianiu humanistycznej mocy chrześcijaństwa poprzez spojrzenie na człowieka w świetle prawdy Jezusa Chrystusa.

WOLNOŚĆ W BLASKU PRAWDY

Temat prawdy stał się centralnym tematem nauczania Jana Pawła II ze względu na swe pryncypialne znaczenie dla samorozumienia człowieka. To przecież kierowany głodem prawdy o sobie człowiek poszukuje Boga, jak pokazaliśmy wyżej, wskazując na to, że człowiek pozbawiony warunków transcendencji i zamknięty w skończoności nie rozumie sensu swojej egzystencji i ulega alienacji. Prawda okazuje się tym najbardziej podstawowym warunkiem transcendencji, a to znaczy, że bez poznania prawdy człowiek nie mógłby się spełniać w miłości. Zauważyliśmy, że istotę alienacji Papież dostrzega w zakłóceniu relacji środków i celów, które pochodzi z zerwania relacji pomiędzy prawdą i wolnością, tak iż rozum nie spełnia zadania otwarcia się na rzeczywistość i informowania o niej, ale staje się wyłącznie narzędziem panowania nad rzeczywistością bez względu na jej wsobną strukturę. Jan Paweł II odkrywając obraz Boży w człowieku jednocześnie dostrzega podstawy przyrodzonej godności człowieka w zdolności do poznania prawdy. „Najbardziej pierwotna godność podmiotu rozumnego – jak pisze lapidarnie Antonio Rosmini – polega na kontemplacji prawdy"[30]. Mogłoby się wyda-

[29] Zob. J a n P a w e ł II, *Laborem exercens*, nr 6; t e n ż e, *List do Rodzin (...) z okazji Roku Rodziny*, nr 2, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 15(1994) nr 3, s. 4-35.

[30] A. R o s m i n i, *Principi della scienza morale*, Roma 1990, s. 98. (Tłum. cytatu ks. A. Wierzbicki.)

wać, że kontemplacja prawdy ma jedynie sens teoretyczny, tymczasem w myśli Jana Pawła II posiada ona również sens egzystencjalno-praktyczny, albowiem prawda, co akcentuje już w dziele *Osoba i czyn*, ma swą normatywną moc[31].

Kluczowe miejsce w kształtowaniu się humanizmu obecnego pontyfikatu obok encykliki *Redemptor hominis* zajmuje encyklika *Veritatis splendor*. Jej znaczenia nie można ograniczać tylko do wypowiedzi Magisterium Kościoła w sprawie kryzysu we współczesnej teologii moralnej. Niewątpliwie sprawa ta znajduje się w polu troski Autora encykliki, ale nie wyczerpuje jej znaczenia, albowiem siła tego dokumentu polega na pozytywnym wykładzie podstaw moralności chrześcijańskiej. *Veritatis splendor* jest rzeczą o sumieniu, traktatem na temat istoty moralności, który w perspektywie całej historii etyki zajmuje poczesne miejsce. Czerpiąc z bogatego dorobku etycznej tradycji chrześcijańskiej odsłania jej uniwersalizm i racjonalność. Encyklika nie tylko przypomina odwieczne prawdy tradycji, ale pogłębia ich rozumienie w nowym kontekście dziejowym; encyklika o prawdzie jest jednocześnie encykliką o wolności. Odsłaniając obiektywną stronę powinności moralnej poprzez odwołanie się do prawa naturalnego nie przesłania podmiotu powinności, czyli konkretnej osoby odkrywającej swą subiektywność i autonomię w akcie poznawczego zderzenia się z rzeczywistością.

Encyklika *Veritatis splendor* jest świadectwem przede wszystkim bardzo płodnego dialogu ze współczesnością, pozwalającego na przezwyciężenie kryzysu w pojmowaniu rzeczy najbardziej podstawowych dla ludzkiej kultury, to jest dobra i zła. Ci spośród papieży w przeszłości, którzy ukierunkowali dalszy intelektualny rozwój Europy, jak Leon i Grzegorz, zyskali przydomek Wielkich. Nie jest moim zadaniem wyręczać historię, ale niech będzie mi wolno wyrazić przeświadczenie, że właśnie podjęcie kwestii najbardziej podstawowych dla samorozumienia człowieka i uczynienie z nich samego serca papieskiego nauczania sprawia, że są to dokonania epokowe i już dziś stanowią światło na trzecie tysiąclecie. Papieska posługa ma bardzo różnorodne przejawy, polegające wszakże stale na budowaniu mostów. Nie jest bez znaczenia, że u schyłku drugiego tysiąclecia Opatrzność powołała na Stolicę Piotrową Papieża filozofa sprawy ludzkiej, który rozwinął tak bogatą „posługę myślenia"[32]. Droga wyjścia z kryzysu zagubienia ludzkiej tożsamości prowadzi poprzez odkrywanie zasad i dlatego filozoficzny temat prawdy, jako normatywnej zasady moralności, oferuje rozwiązanie sytuacji kryzysowej czy to na terenie samej teologii moralnej, czy wprost w różnorakich dziedzinach współczesnej kultury objętej kryzysem. Faktycznie pojęcie prawdy nie cieszy się

[31] Zob. Jan Paweł II, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 204-206.

[32] O posłudze myślenia jako stałym zadaniu Kościoła mówił Ojciec Święty podczas spotkania z ludźmi nauki w kościele św. Anny w Krakowie podczas pielgrzymki do Ojczyzny w czerwcu 1997 r.

obecnie popularnością, ale to w nim Jan Paweł II dostrzega klucz do rozwiązania współczesnych problemów.

Encyklika ta wpisuje się w dyskusję prowadzoną od początków nowożytności na temat ludzkiej autonomii. Główna linia myśli nowożytnej, pod wpływem której kształtowała się historia Europy i Ameryk, a za sprawą kolonizacji również do pewnego stopnia historia pozostałych kontynentów, widziała zasadę autonomii człowieka w jego wolności, dzięki której może on realizować swój indywidualny lub kolektywny projekt jako spełnienie świata prawdziwie ludzkiego. Jest to w gruncie rzeczy linia racjonalizmu, o którym już wcześniej była mowa w związku z zapomnieniem prawdy o nadprzyrodzonym powołaniu człowieka. Racjonalizm nie tylko oderwał człowieka od boskiego źródła jego bytu, ale również zamknął ludzkie myślenie w immanentnych granicach rozumu. Znaczy to, że rozum przestał być władzą poznania świata, a stał się raczej władzą panowania nad nim; rozum kontemplatywny został przeobrażony w rozum instrumentalny. Trudno obwiniać Kartezjusza i Kanta za wszystkie klęski nowożytności, ale popełniony przez nich błąd epistemologiczny stał się siłą swych konsekwencji błędem antropologicznym. Rozerwanie epistemologicznej i moralnej więzi pomiędzy ludzkim poznaniem i działaniem doprowadza do pojęcia człowieka jako tworzywa poddanego ludzkiej aktywności. Praxis traci swoją osobliwość działania w stosunku do istoty ludzkiej i staje się pewnym szczególnym rodzajem poiesis, za sprawą której człowiek staje się swym własnym wytworem. Stopienie w marksizmie wątków racjonalistycznych, ateistycznych, materialistycznych i rewolucyjnych przesądziło niewątpliwie o jego intelektualnej atrakcyjności jako myśli zawierającej deklarację promocji sprawy człowieka. Projekt rewolucji społecznej polegającej na totalnej przebudowie społeczeństwa załamał się wraz z upadkiem systemu państw komunistycznych w roku 1989, ale już od lat sześćdziesiątych obecnego stulecia projekt rewolucji społecznej jest zastępowany projektem rewolucji obyczajowej, uderzającej przede wszystkim w personalistyczną naturę małżeństwa i rodziny jako naturalnej wspólnoty osób spełniających się w darze z siebie. Rewolucja obyczajowa spotyka się z rewolucją technologiczną, która zapewnia wysoki poziom konsumpcji przy coraz to sprawniejszej produkcji, a w przypadku eksperymentów genetycznych interweniujących w samą naturę człowieka może ona spotkać się z ewentualną „rewolucją genetyczną". Sen o potędze ludzkiej wolności kończy się dość banalnie, a mianowicie obudzeniem się w domu towarowym. W świadomości postmodernistycznej obserwujemy pewien rodzaj przebudzenia wyrażający się niezadowoleniem z redukcji człowieka do świata rzeczy; podkreśla się ludzką niepowtarzalność i ukazuje nostalgię ku innemu światu, ale relatywizm oparty na poznawczym sceptycyzmie nie pozwala potraktować tej nostalgii na serio i nie rozwiązuje problemu transcendencji ludzkiego ja, a raczej likwiduje problem człowieka jako problem jego transcendencji.

Veritatis splendor otwiera drogę „wyjścia z domu niewoli", który zbudowała kultura racjonalistyczna zamykająca człowieka w jego rozumie[33]. Jan Paweł II przywraca obiektywne i dlatego harmonijne rozumienie ludzkiego podmiotu zarówno w jego relacji do świata obiektywnego, pozapodmiotowego, jak i w jego relacji do samego siebie. Wolność polega na samozależności podmiotu w prawdzie. Tkwi ona w samym rdzeniu aktu poznania, dzięki czemu podmiot osiąga swą niezależność i może kierować się światłem prawdy, w którym sam widzi rzeczy. Zdolność do poznania prawdy leży u podstaw budowania ludzkiej kultury i kierowania przez ludzi swą historią. Nowożytność chciała, aby człowiek wziął swoje losy we własne ręce, proklamowała nawet jego pełnoletniość utożsamioną z oświeceniem, jak chciał I. Kant. Subiektywizm zamkniętego w swej immanencji rozumu nie pozwolił jednak człowiekowi na jego prawdziwą promocję. Konieczności stosowania przemocy i relatywizmowi w budowaniu kultury jako rzekomej cenie za autonomię *Veritatis splendor* przeciwstawia wizję autonomii człowieka jako opatrzności dla siebie i dla innych. Przywołując tomistyczne określenie człowieka: sibi ipsi et aliis providens, Jan Paweł II spotyka się z nadziejami moderny co do budowania nowego, a nawet pod wieloma względami lepszego świata, ale w sposób istotny uszlachetnia koncepcję autonomii, łącząc ją z koncepcją prawa naturalnego i doprowadzając ją do pełni, której zabrakło myśli immanentystycznej.

W syntetycznym spojrzeniu na dwudziestolecie pontyfikatu papieża Jana Pawła II skupienie uwagi na kluczowym znaczeniu encykliki *Veritatis splendor* tłumaczy się tym, że wspólnie z poprzedzającą encykliką *Centesimus annus* i z następującą po niej *Evangelium vitae* budują one, jak pięknie mówi G. Weigel, tryptyk zawierający aktualny punkt dojścia społecznej nauki Kościoła[34]. Ten punkt dojścia Weigel nazywa obroną człowieka, a Autorowi trzech wymienionych encyklik nadaje szlachetny tytuł: „defensor hominis"[35].

Faktycznie to, co oferuje społeczny tryptyk Jana Pawła II, zawiera transpolityczną interpretację współczesnych dziejów. Dwudziestolecie obecnego pontyfikatu zostaje przepołowione znamienną datą roku 1989, przez Papieża odczytaną jako data przełomowa dla kwestii społecznej, której doniosłość i konieczność godnego człowieka rozwiązania dostrzegł ponad sto lat temu w encyklice *Rerum novarum* (1891 r.) papież Leon XIII. Data ta jednak sytuuje się w bardziej złożonym kontekście współczesności. Oznacza ona upadek komunizmu jako systemu dyktatury politycznej i niewydolnego systemu produkcji utrzymującego ogromne obszary globu w niedorozwoju oraz systemu kultury

---

[33] Na ten aspekt „wyzwolenia" podmiotu z zamknięcia w immanencji rozumu zwraca uwagę W. Chudy w swym komentarzu do encykliki. Zob. W. C h u d y, *Światło dla wszystkich*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek MIC, Lublin 1995, s. 264-267.

[34] Zob. G. W e i g e l, *Centesimus annus a przyszłość demokracji: powtórna lektura*, tłum. M. Ritter, J. Merecki SDS, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, s. 116n.

[35] Tamże, s. 130.

opartej na ideologicznym przymusie nie cofającym się przed administracyjną ateizacją prowadzoną przez państwo. Kończy się jednocześnie podział świata narzucony przez układ w Jałcie, który wielką część narodów Europy pozbawił nie tylko praw człowieka, ale również praw narodów. Obraz wyłaniającego się nowego świata należy umieścić w jeszcze głębszej perspektywie dziejowej, wyznaczonej dwusetną rocznicą Wielkiej Rewolucji Francuskiej (1789), która po raz pierwszy wprowadziła w życie eksperyment totalnej przebudowy społeczeństwa, stosując zasadę przemocy jako drogę do realizacji społeczeństwa praw ludzkich i obywatelskich. Rok 1989 istotnie oznacza unieważnienie wielu dotychczasowych podziałów i sporów: pomiędzy Wschodem i Zachodem, komunizmem i kapitalizmem, progresizmem i konserwatyzmem, postawą laicką i religijną. Nic tedy dziwnego, że pojawiły się nawet opinie o końcu historii, owszem, nie pozbawione entuzjazmu, ale w gruncie rzeczy naiwne.

Zwrócenie uwagi na zasady, w oparciu o które należy budować życie społeczne i gospodarcze, wynika z uznania prymatu kultury w stosunku do polityki i ekonomii. Paradoksem świata nowożytnego pozostaje to, że stworzył on system demokracji i gospodarki rynkowej, w których wyraziła się zasada wolności normowanej przez prawdę o człowieku, gdy w obrębie kultury zakwestionowano podstawowe prawdy o samej prawdzie, a w konsekwencji zakwestionowano prawdę o człowieku, co prowadziło wprost do nihilizmu aksjologicznego. W odcięciu się demokracji od swych aksjologicznych podstaw Jan Paweł II dostrzega niebezpieczeństwo przeobrażenia się jej w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm[36]. Jeśli rok 1989 zasługuje na specjalną refleksję w nauczaniu papieskim, to wiąże się to niewątpliwie z ogólnoludzkim, prawdziwie uniwersalnym znaczeniem środkowoeuropejskiej „jesieni ludów", jak nazwano te wydarzenia. To, co zasługuje na uwagę, to moralny charakter przemian towarzyszących upadkowi komunizmu. Jan Paweł II od samego początku ruchu „Solidarności" dostrzegał i wspierał „ludzki" wymiar wyzwolenia o charakterze bardziej podstawowym aniżeli same strukturalne przemiany polityczne. Warto tu przypomnieć pełne nadziei słowa skierowane do Polaków podczas pielgrzymki do Ojczyzny, która przypadła w okresie stanu wojennego w 1983 roku. „Robotnik polski upomniał się o siebie z Ewangelią w ręku i modlitwą na ustach. Obrazy, jakie w 1980 roku obiegały świat, chwytały za serce i dotykały sumienia. Stało się tak dlatego, że podstawowym pytaniem było nie skądinąd ważne pytanie «ile?», lecz u podstaw znalazło się pytanie «w imię czego?», pytanie o sens ludzkiej pracy, o samą jej istotę. W odpowiedzi na tak postawione pytanie nie może braknąć tych podstawowych zasad, które są tak głębokie jak sam człowiek, a które początek swój mają w Bogu"[37]. Istnieje oczywista

[36] Zob. J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 46.

[37] J a n P a w e ł II, *Moc świadectwa*, Przemówienie do pielgrzymów z diecezji szczecińsko-kamieńskiej, Częstochowa 18 VI 1983, w: tenże, *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*, Città del Vaticano 1983, s. 73.

ciągłość pomiędzy antytotalitarnym nauczaniem Jana Pawła II przed i po roku 1989, wtedy i teraz chodzi o tę samą sprawę: o prymat kultury, której rdzeniem jest moralność i religia, przed polityką i ekonomią.

Trudno tej wizji zarzucić utopijność czy sprzyjanie fundamentalizmowi. Jeśli takie obawy pojawiają się, wynikają one, jak sądzę, z zasadniczego niezrozumienia istoty relacji prawdy i wolności. Nie bierze się bowiem dostatecznie pod uwagę, że w swej koncepcji kultury, ukazując jej bezwzględny prymat, Jan Paweł II pozostaje personalistą. Prawdę poznaje i wiąże się nią w sumieniu zawsze konkretny podmiot ludzki. Skoro prawda jawi się jako najbardziej osobowe i zarazem najbardziej osobiste dobro człowieka, nie może być mowy o gwałcie zadanym rzekomo w imię prawdy. Należy natomiast upatrywać zagrożenia demokracji totalitaryzmem przez taką kulturę, która chce się oprzeć na przesłankach sceptycznych i relatywistycznych.

Aksjologiczne podstawy społecznej doktryny Jana Pawła II wyznaczają prawa człowieka wynikające z godności osoby ludzkiej. W tym obszarze myśl Jana Pawła II spotyka się z najszczytniejszymi intuicjami współczesności. Wizyty w siedzibie ONZ w Nowym Jorku, jak również pielgrzymki do Oświęcimia, na litewską Górę Krzyży, do Bramy Brandenburskiej w Berlinie, do Sarajewa i Libanu, pokazują, jak bardzo problem obrony praw człowieka buduje „główny szlak" obecnego pontyfikatu. „Troska i odpowiedzialność za człowieka"[38] nie pozwalają Papieżowi – obrońcy człowieka nie dostrzegać groźnych pęknięć we współczesnej świadomości praw człowieka. Nie waha się on nazwać ciemnych stron współczesnej kultury, w której zanika poszanowanie wartości ludzkiego życia – „kulturą śmierci", „spiskiem przeciwko życiu"[39], a nawet wprost „barbarzyństwem"[40]. Nie można bowiem mówić o prawdziwym poszanowaniu praw człowieka i budowaniu cywilizacji prawdziwie humanistycznej nie popadając w sprzeczność bez uznania prawa do życia za najbardziej podstawowe prawo człowieka. Obrona życia człowieka nie narodzonego wpisuje się we współczesną kwestię społeczną i staje się terenem zmagania o humanistyczne oblicze naszej cywilizacji. W bezwarunkowym podjęciu obrony prawa do życia chodzi nie tylko o jedną z bolesnych kwestii współczesności, ale stajemy tu wobec problemu, który ma decydujące znaczenie dla dalszych losów cywilizacji opartej na prawach człowieka. „Te zamachy – czytamy w *Evangelium vitae* – są jawnym zaprzeczeniem szacunku dla życia i stanowią radykalne zagrożenie dla całej kultury praw człowieka. Zagrożenie to może ostatecznie podważyć sam sens demokratycznego współistnienia: nasze miasta przestaną być wspólnotami ludzi «żyjących razem»,

---

[38] Por. J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 53.

[39] T e n ż e, *Evangelium vitae*, nr 12.

[40] T e n ż e, *Rodzina wspólnotą życia i miłości*, Homilia w sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, 4 VI 1997, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 18(1997) nr 7, s. 35.

a staną się społecznościami zapomnianych, zepchniętych na margines, odtrąconych i skazanych na zagładę"[41].

*

Czytając te słowa w kontekście współczesnej historii patrzę na Jana Pawła II jako na pasterza przeprowadzającego swój Kościół i ludzkość drogą nad przepaścią, żeby jeszcze raz przywołać dramatyczną metaforę z poezji Eliota i Wojtyły. Jest to przepaść sięgająca głębi ludzkiego sumienia tam, gdzie wolność staje się samozależnością w prawdzie. Możemy nad nią obecnie bezpieczniej przechodzić, ponieważ w ciągu minionych dwudziestu lat swego pontyfikatu Jan Paweł II niestrudzenie ukazuje nam blask pierwszych zasad „ludzkiego b y c i a r a z e m". Pozostaje nam wyrazić niezmierną wdzięczność Opatrzności za to, że aż „do krańców ziemi" (por. Ps 19, 5), aż do otchłani ludzkiego umysłu i serca, dochodzi głos pełnej miłości prawdy o człowieku z towarzyszącą mu modlitwą i cierpieniem Papieża „troski i odpowiedzialności za człowieka".

---

[41] T e n ż e, *Evangelium vitae*, nr 18.